

Identificación antagonista: seres quiméricos y complejidad relacional en el arte ritual de la tradición del Mississippi

Antagonistic Identification: Chimerical Beings and Relational Complexity in the Ritual Art of the Mississippian Tradition

Johannes Neurath

Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) , México/
Universidad Nacional Autónoma de México

johannes.neurath@gmail.com

Resumen: Este ensayo ofrece una nueva interpretación del arte del denominado Complejo Ceremonial del Sureste de la cuenca del Mississippi de los siglos inmediatamente antes de los primeros contactos con los españoles. Se plantea que las figuras complejas y quiméricas de este arte deben entenderse como expresiones condensadas de relaciones contradictorias, que se viven en contextos rituales donde las relaciones de depredación coexisten con celebraciones de alianzas con los seres de la alteridad, y siempre prevalece una ambigüedad en las relaciones entre las personas y estos seres.

Palabras clave: arte; ritual; sacrificio; iconografía; Mississippi; época precolonial.

Abstract: This essay offers a new interpretation of the art of the so-called Southeastern Ceremonial Complex of Late Mississippian cultures. The complex figures of this art are understood as condensed expressions of contradictory relations, experienced in ritual contexts where predation relationships coexist with celebrations of alliances with the beings of alterity, and ambiguity always prevails in relationships between people and these beings.

Keywords: arte; ritual; sacrifice; iconography; Mississippi; pre-Colonial era.

Una civilización en la periferia nororiental de Mesoamérica

La arqueología del Sureste de los Estados Unidos y de la Cuenca del Mississippi sigue siendo relativamente poco conocida. En el imaginario de mucha gente, los pueblos aborígenes de Norteamérica se definen como los cazadores de bisonte de las Praderas (Great Plains), los pueblos sedentarios del Suroeste (Arizona y Nuevo México) y los talladores de madera de la Costa del Pacífico Noroccidental (Columbia Británica). Los pobladores de los bosques del Noreste y de la región de los Grandes Lagos también son famosos, pero casi nadie, aparte de los especialistas en el tema, tiene consciencia de que la Cuenca del Mississippi era una región densamente poblada, con sociedades jerarquizadas, sostenidas por una agricultura de maíz altamente productiva, y con centros ceremoniales como Cahokia (Illinois) o Moundville (Alabama), que podrían pensarse casi en los mismos términos que Tula, Chichén Itzá y Teotihuacan.

Después de los primeros contactos con los españoles a mediados del siglo XVI, la región sufrió una catástrofe demográfica de tal magnitud que, al inicio de la colonización francesa de la Luisiana en la segunda mitad del siglo XVII, la mayoría de los centros ceremoniales ya estaban abandonados. Los bosques habían vuelto a crecer y los pobladores europeos pensaban que colonizaban una selva virgen (Milner 2004, 12). Entre los restos de las antiguas civilizaciones que se encontraron destaca la monarquía solar de los natchez que inspiró tanto a Chateaubriand (1801). Cuando, en el siglo XIX, iniciaron los estudios arqueológicos de los antiguos sitios, los investigadores se inclinaban a pensar que ni los *temple mounds*, ni los artefactos sofisticados de concha, cobre y otros materiales encontrados en los interiores de estos montículos eran efectivamente obras de pueblos nativos de Norteamérica. Más bien se especulaba con una ‘raza perdida’ de ‘constructores de montículos’, con conquistas vikingas, migraciones toltecas e, incluso, con poblaciones mexicanas introducidas por los españoles en el siglo XVI. Lewis Henry Morgan pensaba que los montículos de la Cuenca del Mississippi eran obra de los ‘avanzados’ indios pueblo del Suroeste de Estados Unidos (Silverberg 1968).

Hasta la fecha, los especialistas norteamericanos hablan de ‘prehistoria’ para referirse a la historia precolombina de su país y, especialmente en el Sureste, los proyectos arqueológicos siguen siendo escasos y sus resultados poco difundidos. Los especialistas en la antropología del Sureste normalmente sostienen que los centros ceremoniales de la fase Mississippi (1000-1700 d. C.) –sitios como Spiro (Oklahoma), Moundville (Alabama) y Etowah (Georgia)– corresponden a un tipo de sociedad que, en la jerga neoevolucionista se denomina ‘jefatura’ (Steponaitis 1986; Earl 1987). Únicamente el sitio más grande de la región, Cahokia (Illinois), se clasifica como ‘estado temprano’. La evidencia arqueológica y etnohistórica indica que estas entidades practicaban *chiefly warfare*, guerras ritualizadas entre sí, con la finalidad de cobrar tributo a las jefaturas derrotadas y obtener víctimas para los ritos de sacrificio humano (Dye 2004).

Con tales costumbres, combinadas con una agricultura de maíz generalizada y una arquitectura ceremonial de plazas rectangulares, canchas para juegos de pelota y altas pirámides de tierra, resulta difícil no especular con contactos interregionales que hayan involucrado a Mesoamérica. Se sabe, además, que los diferentes centros ceremoniales de la Cuenca del Mississippi se conectaban por una extensa red de rutas comerciales. Contribuciones clásicas al debate sobre posibles relaciones entre Mesoamérica y el Sureste de Norteamérica son los textos de Phillips (1940), Bennett (1944), Krieger (1945; 1953), MacNeish (1948), Kelley (1952) y Griffin (1966). A diferencia de Nuevo México y Arizona, donde se encontraron suficientes materiales para demostrar relaciones históricas con Mesoamérica –a tal grado que, en lugar de un ‘Suroeste de Norteamérica’, se comienza a hablar de un ‘Noroeste mesoamericano’ (Branniff *et al.* 2001) y se incluye a la región en un área cultural llamada *Greater Mesoamerica* (Foster y Gorenstein 2000)–, en el Sureste aún no se han hallado pruebas concretas y contundentes a favor de contactos sostenidos y regulares.



Figura 1. Mapa del Sureste de Norteamérica (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Townsend 2004, 13).



Figura 2. Montículos piramidales, Cahokia (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Townsend 2004, 96).

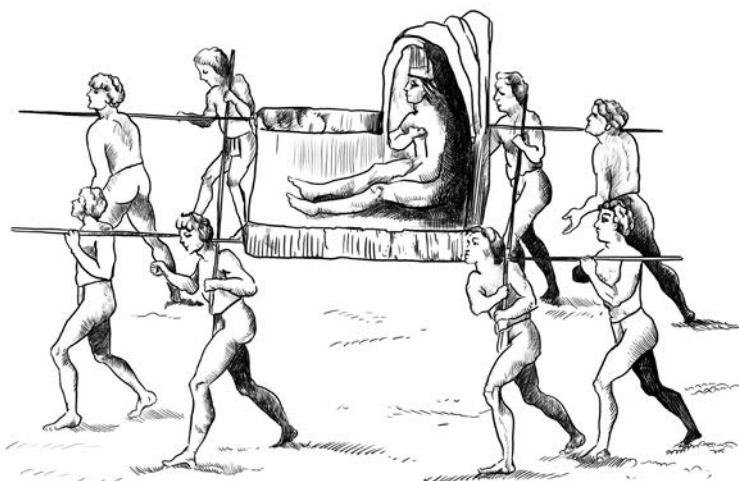


Figura 3. El gran Sol de los natchez transportado en su palanquín (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Le Page du Pratz 1758).

Los modelos interpretativos sobre las culturas del Suroeste suelen basarse en fragmentos etnográficos que provienen por un lado de testimonios españoles, franceses e ingleses tempranos, y por el otro de estudios antropológicos profesionales realizados sobre todo hacia finales siglo XIX y a principios del XX. Sin embargo, debido a las circunstancias arriba mencionadas, el registro etnográfico de las culturas de la región es, en el mejor de los casos, fragmentario. En este contexto poco alentador, el estudio de la iconografía de los artefactos arqueológicos adquiere una relevancia especial. Los objetos más tempranos pertenecen a un grupo de estilos que se conoce como Woodland (700 a. C.-1000 d. C.), los más recientes a un estilo horizonte conocido como el Complejo Ceremonial del Sureste y que es parte del denominado Periodo Mississippi (a partir de 1000 d. C. hasta los inicios de la colonización europea). El estilo mencionado se manifiesta, principalmente, en un conjunto de objetos ceremoniales que suelen encontrarse en entierros de élite; destacan los pectorales y las copas grabadas de concha, así como las láminas de cobre trabajadas en técnica de repujado. Todos estos artefactos muestran una elaborada iconografía ritual, con representaciones de guerreros zoomorfos y animales fantasmagóricos, escenas rituales y motivos mortuorios (Waring y Holder 1945; Krieger 1945; Brown 1989).

Aquí queremos desarrollar algunas ideas sobre el arte y la iconografía de esta segunda época. Sin duda, se presta ser interpretado a partir de un enfoque que enfatiza la complejidad ritual.

Hemos argumentado en otros lugares que las comparaciones con Mesoamérica no necesariamente abren perspectivas completamente distintas, pero permiten profundizar

sobre aspectos que, por razones históricas, en Mesoamérica se encuentran mejor documentados (Neurath 1991; 1992; 1994; 2008). Quiero retomar esta idea, por una parte, porque se han publicado varios estudios nuevos sobre la iconografía mississippiana (Townsend 2004; Reilly y Garber 2007) y, en especial, porque avances recientes en los estudios mesoamericanos permiten entender mejor cómo eran las relaciones entre humanos, ancestros y dioses, o entre los guerreros y sus enemigos (p. ej. Olivier 2015; Neurath 2016). Estos nuevos modelos enfatizan el carácter complejo y siempre ambiguo de las relaciones. Queda claro que el enfoque no se limita a Mesoamérica. Siendo similar a los planteamientos de algunos especialistas de las Tierras Bajas de América del Sur (p. ej. Taylor 2003; 2006), pensamos que también puede resultar útil para comprender aspectos del arte y del ritual del Periodo Mississippi y de tradiciones relacionadas.

El Complejo Ceremonial de Sureste y su interpretación

Los artefactos del Complejo Ceremonial de Sureste están fechados entre 1200 y 1350 d. C. y son compartidos por la mayoría de los sitios del Periodo Mississippi, entre los cuales sobresalen Etowah (Georgia), Moundville (Alabama) y Spiro (Oklahoma). Los sitios donde se encuentran los artefactos son entierros y, en estos contextos, los motivos mortuorios pueden parecer muy adecuados. Otros motivos iconográficos dejan entrever las actividades guerreras a las que se dedicaba la aristocracia de las jefaturas mississippianas. De esta manera, por lo menos una parte de las representaciones pueden ubicarse en un contexto donde se enaltecen la vida y la muerte de los guerreros, de los gobernantes y sus ancestros. James A. Brown, uno de los arqueólogos más prominentes especializado en el Sureste, sigue a Bloch (1994) cuando plantea que, probablemente, los muertos de élite tenían una relevancia especial para garantizar la continuidad de la vida de los seres humanos (Brown 1975; 1995). Veremos más adelante que este panorama se complica un poco cuando se analizan otros aspectos de la iconografía.

El relato de Núñez Cabeza de Vaca (2005 [1542]) y las crónicas de la expedición de Hernando de Soto ofrecen interesantes instantáneas de la antigua civilización mississippiana – imágenes únicas de una cultura floreciente que se derrumbaría en unas cuantas décadas (Garcilaso de la Vega 1986 [1605]; Elvas 1933; ver Phillips, Ford y Griffin 1951; Hudson 1997). Cuando los exploradores franceses, provenientes de la región de los Grandes Lagos, bajaron el Río Mississippi durante los primeros años del siglo XVIII, apenas encontraron unos vestigios del antiguo esplendor. Sobre todo las descripciones relativamente detalladas de la monarquía ‘heliocéntrica’ de los natchez resultan ser indispensable para la reconstrucción de los sistemas político-religiosos que debieron haber existido en los sitios arqueológicos del Periodo Mississippi (Le Page du Pratz 1785; Swanton 1911). Los colonos británicos y anglo-americanos que se establecieron en el Sureste también produjeron algunos textos etnográficos relevantes (ver Waselkov y Braund 2002), en especial el comerciante irlandés James Adair quien vivió entre los chickasaw (Adair 1775). Pero ni los españoles, ni los franceses, ni los británicos ofrecen información suficientemente detallada para descifrar la iconografía compleja

y enigmática del arte del Complejo Ceremonial del Sureste. Como dice Sturtevant (1979, 5), lamentablemente, “no hubo un Sahagún en el Sureste”.

Cuando se desarrolló la etnografía moderna, para muchos pueblos indígenas de la región ya era demasiado tarde. Una de las grandes excepciones es la obra de Mooney (1992 [1891; 1900]), quien registró la historia oral, la mitología cosmogónica y las fórmulas mágicas de los cherokees de Carolina del Norte. Aunque esta etnia se considera un grupo algo marginal a la civilización mississippiana, los trabajos de Mooney son usados regularmente para interpretar los materiales del Complejo Ceremonial del Sureste (Hudson 1976).

En lo que se refiere a la vida ceremonial, contamos con varios testimonios sobre las sorprendentes costumbres funerarias de los *natchez*, *creek*, *choctaw*, *chicasaw* y *chitimacha*. Entre los *choctaw*, los cadáveres se dejaron en la intemperie durante un cierto lapso. Los *Buzzard Men* que tenían la tarea de limpiar los huesos de los cadáveres: enterraron o quemaron lo que quedaba de la carne, mientras que los huesos fueron depositados en casas especiales (Swanton 1946, 725). Esta costumbre de realizar entierros secundarios recuerda, sin duda, a los que se conoce del Sureste de Asia y de Madagascar (Hertz 1990; Bloch 1994).

Existe, asimismo, una serie de etnografías que describen la danza *busk* o del elote tierno (*Green Corn Dance*), practicada hasta la fecha por algunos de los grupos originarios del Sureste, como los *creek*, los *choctaw* y los *chicasaw*. Destacan los ritos como la renovación del fuego y la purificación ritual con una bebida elaborada de *Ilex vomitoria* (*yaupon holly*, acebo), conocida como el *Black Drink*. Durante la fiesta anual de elote de los grupos muscogeanos todos los fuegos debían ser apagadas, porque se consideraba que el fuego sagrado había acumulado mucha contaminación durante el año. Por esto, un fuego nuevo y puro debía encenderse para tostar los elotes de la nueva cosecha (véase Swanton 1928, 581; Waselkov y Braund 2002, 125).

Varios autores han hecho esfuerzos para relacionar elementos iconográficos mississippianos con aspectos de estas ceremonias (Howard 1968; Waring 1968; Hudson 1976; Emerson 1989; Dye 2007). Un dato muy importante encontramos en la descripción de una fiesta del elote de los *creek*, donde se menciona el uso ritual de placas de cobre circulares y de forma de hacha, mismas que se colocan en el piso, sobre una cama de arena blanca ubicada en el patio ceremonial. Estos objetos, que no debían ser vistos por las mujeres, tenían una decoración mucho más sencilla que los artefactos de cobre encontrados en los sitios del Periodo Mississippí (Swanton 1928; Hudson 1984, 21).

En resumen, mientras que no se puede decir que no hay pistas para interpretar el arte del Complejo Ceremonial del Sueste, también es cierto que las posibilidades para establecer analogías etnográficas directas son bastante limitadas. Una revisión crítica de estos estudios despierta, además, la sospecha de que se están usando modelos demasiado simples. Lo que se suele enfatizar es el dualismo cósmico que, posiblemente, corresponde a una organización social por mitades, como se ha documentado en la etnografía

de algunos grupos de la región. Seres compuestos que mezclan rasgos antropomorfos y zoomorfos se relacionan con figuras que aparecen en mitos y leyendas indígenas, como la Uktena de los cherokee (Mooney 1992 [1900]), el pájaro del Trueno (*Thunderbird*), y la denominada pantera subacuática (*Underwater Panther*). Todas estas figuras suelen explicarse dentro de este mismo marco de un dualismo cosmológico (Hudson 1984; Feest 1998, 93; Brown 2007; Lankford 2004; 2007a; 2007b, 108).

Sin embargo, cada vez queda más claro que resulta insuficiente pretender entender las religiones amerindias como expresiones de sistemas de clasificación tan simples. Dicotomías son importantes, pero al mismo tiempo se observan un gran número de figuraciones ambiguas donde los supuestos contrarios coexisten y se condensan. Lo que proponemos es vincular el estudio de la iconografía con una reflexión sobre la complejidad relacional en ritual. Las figuras enigmáticas del Complejo Ceremonial del Sureste son, posiblemente, quimeras en el sentido de Severi (2007). Las ambigüedades iconográficas se pueden entender como expresiones de aspectos que caracterizan la acción ritual, como la acumulación de identidades de parte de los especialistas rituales y la condensación de relaciones contradictorias entre diferentes participantes.

Dualismo asimétrico, lucha cósmica y complejidad relacional

De la etnografía del Sureste sabemos que muchas sociedades indígenas de esta área contaban con organizaciones de mitades (*moieties*), mismas que en algunos casos se asociaban con la guerra y la paz (Waselkov y Braund 2002, 256) o, más bien, con estaciones contrastantes como invierno y verano. La finalidad de estas mitades no exógamas era, más que nada, de naturaleza ceremonial (Tooker 1971, 357). En algunos casos, por ejemplo, la membresía en las mitades servía para definir los equipos para el juego de pelota (Kasprzycki 2000, 164).

Asimismo, en muchas culturas indígenas del Este de Norteamérica se enfatizaba una dicotomía cosmológica donde criaturas celestiales, como las aves del trueno, luchaban contra seres telúricos y acuáticos como serpientes y panteras subacuáticas. En palabras de Charles Hudson, un especialista en la etnografía del Sureste, “los seres humanos vivían en medio, intentando mantener el equilibrio” (Hudson 1976, 128; véase Hultkrantz 1967, 50). Efectivamente, en muchos diseños mississippianos observamos pares de animales o de actores rituales separados por una cuerda o algún elemento entrelazado, o pares de animales, aves o serpientes entrelazados. El esquema dualista propuesto por Hudson recuerda, sin duda, a ciertas interpretaciones esquemáticas de las cosmovisiones que conocemos de los estudios mesoamericanos de finales del siglo pasado (Matos Moctezuma 1987; López Austin 1994; Graulich 1999). Siguiendo a estos enfoques, los motivos dualistas del Sureste bien podrían ser comparados con representaciones mesoamericanas de conceptos cosmológicos como *ollin* (‘movimiento’), *malinalli* (‘hierba’, ‘cosa torcida’), o *atl-tlachinolli* (‘agua-cosa quemada’), una metáfora para la guerra (véase López Austin 1994).

Sin embargo, no parece posible que haya existido un dualismo siempre tan simétrico. En el nivel del dualismo sociológico –la organización de mitades– puede constatarse una tendencia hacia la jerarquía. La relación entre las mitades que Paul Radin (1923) documentó entre los winnebago, un grupo siouano de la región de los Grandes Lagos, es uno de los ejemplos clásicos del dualismo concéntrico o asimétrico, que fue analizado por Lévi-Strauss (1992), Dumont (1980) y Barnes, Coppet y Parkin (1985). La primera mitad abarca a la otra, pero la segunda mitad nunca es más que una parte.

Asimismo, puede resultar problemático dar por hecho que haya existido un isomorfismo entre estructuras sociológicas y cosmológicas. Por otra parte, reconocer la importancia de jerarquías sí nos puede hacer valorar las representaciones de las luchas cósmicas en el mito y en el ritual. Sabemos que en la iconografía del Complejo Ceremonial del Sureste, las representaciones de guerreros triunfantes con rasgos de ave son tan frecuentes como las imágenes de serpientes aladas o cornudas (Brown 2007; Lankford 2007b). Es bastante evidente que los gobernantes se identificaron con halcones u otras aves de rapiña. Posiblemente se transformaban en estas aves después de morir. También se supone que los jefes y las aves hayan tenido una identificación con la Estrella de la Mañana (Brown 2007, 71). El denominado ‘hombre-ave’ (*Birdman*) puede considerarse una variante del ave del trueno o *thunderer*, que es una de las figuras mitológicas más importantes en el Este y Centro de Norteamérica. En la narrativa de muchos grupos del Sur y Medio Oeste de



Figura 4. Copa 192 de concha de caracol marino grabado de Spiro que muestra danzantes con serpientes entrelazados (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Phillips y Brown 1978, plate 192.)

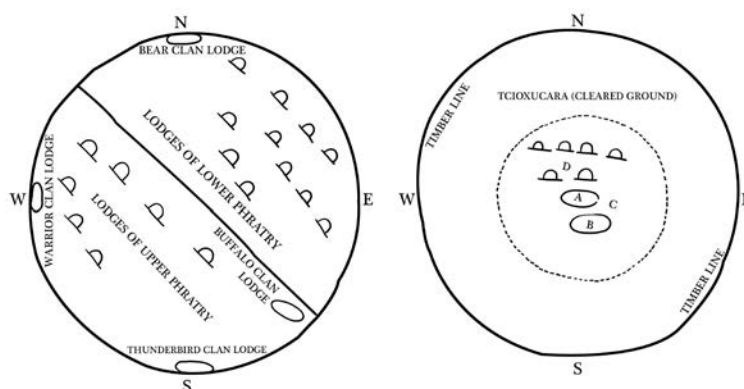


Figura 5. Mitades winnebago: planos de una aldea según informantes de diferentes mitades (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Radin 1923, 140-142, figs. 33 y 34).

Estados Unidos se habla de combates entre los *thunderbirds* y panteras subacuáticas, serpientes aladas o cornudas (Lankford 2007b). Morfológicamente, panteras subacuáticas y serpientes aladas y cornudas pueden empalmarse. La famosa pintura del ave Piasa en un sitio de arte rupestre ubicado cerca de Alton (Illinois) muestra un tipo de dragón.

En muchos casos, la tarea de los seres celestiales es derrotar y controlar a los monstruos de abajo. “[Thunder beings] are continually engaged in keeping the evil underwater beings in check” (Feest 1986, 10). Como lo expresan los menominee, el ave del trueno “es él quien siempre gana en el juego de pelota” (Hoffman 1896; Preuss 1905b, 379). Esto recuerda a interpretaciones de las concepciones mesoamericanas donde el cosmos se plantea como un campo de batalla donde los dioses asociados con el cielo o de la luz permanentemente luchan contra los demonios del inframundo o de la oscuridad. El etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss postuló que la “lucha del sol contra las estrellas” era el mito más importante para comprender la religión de los antiguos mexicanos. Esta batalla astral la definió como un principio estructurador que debe ser el punto de partida para el análisis de todo el sistema simbólico en cuestión (Preuss 1905a, 136). En su tratado “La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y en los Estados Unidos” (1905b), Preuss demostró que este mismo conflicto cósmico también se expresa en muchas mitologías indígenas norteamericanas, por ejemplo entre los ojibwa, los cherokee, los menominee, los arapaho, los mandan, los yute y los hopi. Naturalmente, estas luchas cósmicas o astrales son eternas e irresolubles, sin ganadores ni perdedores permanentes. El sol y sus aliados triunfan en cada amanecer, sólo para volver a ser derrotados en el crepúsculo. Sin embargo, de todas maneras, la victoria matutina del sol sobre la oscuridad se considera más importante que el proceso inverso. Los sacerdotes y gobernantes se identifican con el astro diurno triunfante, pero nunca con el sol que muere; por esta razón no parece correcto hablar de un equilibrio cósmico.

Sin embargo, tanto las leyendas como algunas representaciones iconográficas del Sureste complican también el esquematismo de la lucha cósmica. Las serpientes monstruosas de los mitos existen no solamente en el inframundo, sino en todos los niveles del cosmos (Lankford 2007b, 109). Si analizamos con cuidado la iconografía, nos damos cuenta que, en el Complejo Ceremonial de Sureste, hay hombres pájaro con brazos o alas en forma de serpiente (Strong 1989, 228). ¿El depredador celeste se está convirtiendo en su némesis?

En la relación entre humanos y animales también encontramos ambigüedades. De la gran serpiente Uktena de la mitología cherokee se afirma que originalmente era un ser humano. Su transformación en una serpiente se debe a que se le encomendó asesinar al sol —la deidad suprema de muchas religiones del Sureste—, cuando éste había mandado una epidemia para acabar con la humanidad. El monstruo falló miserablemente en su intento y, como consecuencia, se llenó de resentimiento contra la humanidad (Hudson 1976, 145; Mooney 1992 [1900], 252-254).

Uktena, sin duda, es un personaje tendencialmente negativo, pero su antagonista, el sol, tampoco tiene un carácter puramente positivo. Como lo señaló Lévi-Strauss en *El origen de las maneras de la mesa* (1992b), las deidades solares y celestes de las Praderas y del Este de Norteamérica, frecuentemente, son seres peligrosos, celosos, destructivos, incluso caníbales. Al igual como lo describe Viveiros de Castro (1992) para el caso de los araweté en Amazonia, Halbmayer (1998) para el caso de los yukpa de la Sierra de Perijá y



Figura 6. Hombre-ave con brazos de serpiente. Copa 238 de concha de caracol marino grabado, Braden B style, Spiro, Oklahoma (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Phillips y Brown 1978, plate 203).



Figura 7. Hombre-ave. Lámina de cobre repujado, Etowah, Georgia (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Reilly y Garber 2007, 78, 4.1. d).

Olivier (2003; 2015) para los antiguos mexicanos, los dioses celestes y solares son muchas veces enemigos de su pueblo. Así que, nos parece un poco simple cuando Hudson afirma que “el mundo superior representa la estructura, los límites, la periodicidad, el orden, la estabilidad y el pasado, mientras que el mundo inferior la inversión, la locura, la innovación, la fertilidad, el cambio y el futuro” (Hudson 1976, 128).

Vale la pena profundizar un poco sobre la lucha cósmica en Mesoamérica, aunque en este lugar no podemos ofrecer un panorama muy completo. Resulta relevante señalar que algunas deidades solares mesoamericanas no solamente vencen a los monstruos del inframundo, también se transforman en ellos. Entre los huicholes, un grupo indígena contemporáneo de la Sierra Madre Occidental en México, se cree que la serpiente del mar devora al sol del atardecer, pero también se afirma que el sol se convierte en este monstruo acuático. Es bajo esta forma que logra cruzar el agua por debajo de la tierra para salir de nuevo en el oriente (véase Neurath 2002). Desconocemos si un mito con este motivo se ha registrado en alguna parte del Sureste, pero una transformación de este tipo parece sugerente para la interpretación del ya mencionado hombre-pájaro con alas de serpiente. La razón de la transformación del sol en su propio enemigo, muchas veces, es un ‘pecado’, es decir, una transgresión sexual: al llegar al poniente, el astro diurno es seducido por una ‘sirena’, una atractiva mujer con cola de serpiente. En algunas versiones se menciona que este demonio tienen una *vagina dentata*, así



Figura 8. Cerámica Hemphill style de Moundville, Alabama, que muestra una serpiente alada (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Reilly y Garber 2007, 51, fig. 3.7).

que, al tener relaciones sexuales con él, devora al Sol. Transgresiones y transformaciones similares también se mencionan en el caso de la deidad cora del planeta Venus, Hatsikan. Al acercarse al poniente, el hermano mayor, que es la Estrella de la Mañana, no resiste la tentación. Por eso muere y vuelve a nacer como su *alter ego*, la libidinosa deidad de la Estrella de la Tarde, Sautari (Preuss 1912; Coyle 2002; Neurath 2004).

En resumen, las deidades solares y venusinas mesoamericanas tienen fases durante las cuales se convierten en seres peligrosos, destructivos y caníbales. El doble carácter del planeta Venus, que es uno a la vez que dos, Estrella de la Mañana y/o Estrella de la Tarde, fue sin duda la razón porque se le daba tanta importancia a este cuerpo celeste (Neurath 2004). Los gobernantes y chamanes suelen identificarse con el lado luminoso del ser celestial, con el sol naciente o con la estrella de la mañana. Pero los seres poderosos siempre tienen la tendencia de convertirse en su aspecto oscuro.

Esta ambigüedad en la relación con el poder tiene que ver con lo que planteó el antropólogo francés Pierre Clastres (1987), al caracterizar a muchos pueblos amerindios como ‘sociedades contra el estado’. Para evitar concentraciones demasiado grandes de poder, los líderes políticos y especialistas rituales se confrontan con esfuerzos activos que explícitamente tienen la finalidad de neutralizar cualquier intento de obtener o consolidar una posición de privilegio. En su estudio sobre los ashuar (1996), Descola matiza esta postura y afirma que los miembros de muchas sociedades amerindias sí están obsesionados con el poder, pero éste, a menudo, no puede ser duradero ni transferible, así que los esfuerzos para obtenerlo solamente tienen resultados efímeros. La propuesta de las ‘sociedades contra el estado’ fue desarrollada para grupos claramente igualitarios de las Tierras Bajas sudamericanas, pero también en jefaturas y estados amerindios o en las comunidades jerarquizadas de la actualidad, donde las posiciones de poder y privilegio nunca están garantizadas. Los mitos solares y venusinos que mencionamos expresan la desconfianza frente a los poderosos y la inestabilidad de las posiciones de poder.¹ En este

1 Fujigaki (2015) desarrolló una hipótesis muy importante sobre los procesos de anulación y destrucción del poder ritual en sociedades amerindias de muy diferente índole.



Figura 9. Cosmograma con serpientes aladas. Copa 229 de concha de caracol marino grabado, Spiro, Oklahoma (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Phillips y Brown 1978, plate 229).



Figura 10. Cosmograma con felinos. Copa 228 de concha de caracol marino grabado, Spiro, Oklahoma (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Phillips y Brown 1978, plate 228).

sentido, también las actividades de los seres divinos deben ser ritualmente controladas. Los rituales amerindios no solamente producen personas poderosos y objetos dotados de agentividad, también las vuelven a neutralizar (Neurath 2011).

En Amazonía, en la antigua Mesoamérica y probablemente también en el Sureste había una relación de ‘identificación antagonista’ con dioses. Las deidades mexicas se consideraban enemigos de los mismos mexicas, así que se identificaron con los prisioneros de guerra que, en los ritos sacrificiales, se convirtieron en los dioses. Las mujeres embarazadas se identificaban con una deidad, Tlazolteotl, que daba luz a enemigos de guerra. Incluso el monarca azteca podía ser identificado con los enemigos. Olivier reconstruye un ritual donde el *tlatoani* adoptaba la identidad del dios de sus principales enemigos, para generar a la figura Huitzilopochtli-Yáotl, “ciertamente deidad tutelar mexica pero calificada como ‘Enemigo’” (Olivier 2015, 653). Siguiendo a Sahlins (1985; 2008), se podría decir que el *tlatoani* era un *stranger king*.

De esta manera, la clave para entender las religiones, los rituales y el arte ritual amerindio es la ambigüedad en la relación entre los humanos y los entes poderosos del ámbito de alteridad. Relacionarse con estos seres es siempre peligroso, pero al mismo tiempo es la única manera de obtener la vida y el poder. Los rituales son, entonces, intentos de manejar todas las complicaciones, contradicciones, ambigüedades y paradojas que surgen en la relación entre los humanos que buscan el poder y los seres que pertenecen a los ámbitos de la otredad. Debemos reflexionar sobre la importancia del arte dentro de estas situaciones siempre problemáticas, donde se desea entrar en contacto con seres de la alteridad, transformarse en ellos o, por lo menos, identificarse con ellos, para obtener su poder. Empero también se busca controlar a estos seres.

Muchas imágenes del Periodo Mississippí caben bastante bien en un marco de referencia de este tipo. Podemos suponer que los gobernantes de las sociedades Mississippí se identificaban con seres poderosos de la alteridad, al mismo tiempo los combatían, así que las tumbas de élite se llenaban con piezas que presentificaban estos mismos seres. Las serpientes aladas, felinos monstruosos y otros seres quiméricos representaban la ancestralidad, al mismo tiempo que los enemigos.

Esta ambigüedad explicaría, probablemente, por qué tan sólo unas cuantas representaciones efectivamente muestran seres claramente opuestas y confrontados en un combate. Un ejemplo es el pectoral de Oeneville donde se aprecia un ave de rapiña luchando contra un felino.

Por otra parte, sí es importante tomar en cuenta que en las religiones del Sureste se ponía mucho énfasis en la pureza ritual y los tabúes se tomaban muy en serio (Adair 1775; Hudson 1976), mucho más que en Mesoamérica, por ejemplo. Puede afirmarse que las sociedades de la región tenían la tendencia de establecer dicotomías de toda índole (Feest 1998, 93). Esto se observa, también, en la importancia de los tabúes que, eran, a final de cuentas, reglas para mantener separadas las categorías opuestas (Hudson 1985; Dye 2007). Como lo explica Hudson, mezclar las fuerzas antagónicas era peligroso: por ejemplo, el agua y el fuego debían mantenerse separados, tan sólo en las ceremonias

mortuorias el fuego podía apagarse con agua. De manera análoga, sólo después de la muerte, las mujeres y los hombres podían comer juntos (Hudson 1976, 317, 328), y los eclipses eran considerados algo “realmente terrible” (Hudson 1976, 126). Sin embargo, si esto hubiera sido toda la historia, ¿cómo se podría explicar que en el arte del Mississippi se plasmaron tanto los seres quiméricos que combinaban rasgos de todo tipo de seres?

Las purificaciones rituales tenían que ver con la guerra. Se realizaban ritos donde se usaba un vomitivo conocido como la bebida negra (*Black Drink*), elaborado a partir de la planta *Ilex vomitoria*. Estos rituales se documentaron entre guerreros preparándose para la guerra, o bien para los que regresaron contaminados del combate, por haber matado a un enemigo (Dye 2007, 155). Las escenas que se observa en los pectorales 126 y 127 de Spiro, efectivamente, podrían ser ceremoniales con ollas llenas de bebida negra antes o después de las guerras.

En este contexto puede ser muy relevante considerar la importancia que los trofeos de guerra tenían en el ritual mississippiano. Es más, motivos como cráneos, brazos y manos descarnados son tan comunes en el Complejo Ceremonial del Sureste (Dye 2007; Lankford 2007b), que se hablaba de un ‘culto sureño del la muerte’ (*Southern Death Cult*).

Esta iconografía puede vincularse, como se ha hecho, con ritos mortuorios, con la transformación de muertos en ancestros o, bien, con problemas rituales que surgieron a partir de la relación compleja entre los guerreros victoriosos y los enemigos asesinados. Es decir, podemos suponer relaciones similares a los que se ha documentado en las Tierras Bajas de Sudamérica (Viveiros de Castro 1992; Descola 1996; Taylor 2006), en Mesoamérica (Olivier 2015) y en otras partes de Norteamérica (Bahr, Giff y Javier 1979). La guerra era importante para establecer relaciones con los seres de la alteridad. En consecuencia, era importante purificarse de la contaminación que estas relaciones implicaban, volverse a distanciar del enemigo, o mantener los ámbitos separados. Parece que lo que prevalecía era una dialéctica donde se buscaba relaciones, incluso identificaciones con la alteridad, al mismo tiempo que los opuestos tenían que volverse a separar.

La purificación de los guerreros que triunfaron podría explicarse dentro del mismo marco conceptual que los entierros secundarios, donde los huesos de los muertos se limpiaban de restos de carne antes de depositarlos en recintos especiales, en los cuales se les rendía culto en calidad de ancestros.

Identificación antagonista en el sacrificio de flechamiento

Lo que ahora hace falta indagar son aquellas situaciones rituales donde seres se convierten en su *alter ego*, oponiéndose o separándose, a la vez que identificándose con ellos.

Para la interpretación de la iconografía del Complejo Ceremonial del Sureste, uno de los hechos más lamentables es que existan tan pocos documentos sobre la cultura de los cacicazgos caddo quienes, en épocas precolombinas, construyeron sitios de la importancia de Spiro y, en tiempos de la colonización española, controlaron un gran parte del territorio de lo que hoy en día son los estados de Texas, Oklahoma y Arkansas (Swanton



Figura 11. Pectoral de Oeneville. National Museum of the American Indian (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Townsend 2004, 20, fig. 8).

1942; Chipmann 1992). Hasta cierto punto, esta falta de datos puede compensarse por las excelentes etnografías que se han elaborado para algunos grupos caddoanos de las Praderas, como los pawnee. El contexto sociocultural de los caddo de las Praderas y otros grupos cultivadores de la región del Alto Missouri (véase Will y Hyde 2002 [1917]) no es más que un eco distante de la antigua civilización mississippiana. Sin embargo, pueden encontrarse elementos de complejidad ritual que pueden relacionarse con lo que se observa en la iconografía del Complejo Ceremonial del Sureste. El caso más notable es el sacrificio humano pawnee dedicado a las deidades del planeta Venus. Precisamente por este rito, los pawnees también han sido vinculados con los antiguos mexicanos, al menos por aquellos autores que creían en la posibilidad de influencias mesoamericanas en regiones tan distantes (Wissler y Spinden 1916; Preuss 1929; Preuss y Mengin 1937, 30; Krickeberg 1961; Nowotny 1961, 52). El antropólogo venezolano Acosta Saignes (1950), incluso propuso la existencia de un ‘complejo Tlacaxipehualiztli’, que consiste principalmente en el flechamiento y el desollamiento ritual y se extiende desde las Praderas de Norteamérica, pasando por la Costa del Golfo de México, hasta porciones del norte de Sudamérica.

Los pawnee son de los grupos más septentrionales del tronco lingüístico caddo. Vivían en las Praderas del actual estado de Nebraska y fueron minuciosamente

documentados por investigadores de la primera generación de etnógrafos profesionales estadounidenses. Fletcher (1902; 1904), Dorsey (1904; 1906) y Murie (1913; 1981) produjeron monografías insuperadas por su amor por el detalle (ver también Hyde 1951; Weltfish 1977). A partir de estos materiales, la complejidad relacional en el sacrificio humano de flechamiento pawnee ha sido estudiada por Lévi-Strauss (1994), con un marco conceptual que, siguiendo a Descola (2005), podríamos llamar ‘analogista’. Ahora ponemos el énfasis en las identificaciones múltiples, paradojas y contradicciones que, de cierta manera, desafían el análisis estructuralista.

El sacrificio de flechamiento pawnee era la escenificación de un combate mítico entre dos dioses astrales, la estrella de la mañana y la estrella de la tarde. La relación entre ambos aspectos de Venus es interesante, en especial por sus implicaciones políticas. La víctima personificaba a la diosa Cu:piritta:ka, ‘estrella femenina blanca’, también conocida como ‘estrella brillante’ o ‘estrella vespertina’. El hombre que disparaba la flecha mortal personificaba al dios U:pirukucu, la ‘estrella grande’ o ‘lucero matutino’. Según una versión del mito, la Estrella de la Tarde, es decir, la víctima era una diosa poderosa y bella, misma que se negaba a crear el mundo, como se lo exigía el dios de la estrella matutina. En un gran combate, la diosa y sus aliados —el oso, el puma, el gato, el lobo y un grupo de estrellas llamado ‘serpiente’— fueron derrotados por la



Figura 12. Cabezas trofeos, manos y huesos rotos. Braden style cup fragment, Spiro (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Phillips y Brown 1978, plate 57).

Estrella de la Mañana que solamente tuvo el apoyo de su hermano menor, el Sol. Así que la Estrella de la Tarde fue obligada a casarse con el dios de la Estrella de la Mañana y le fueron sacados los dientes vaginales. Pronto, ella dio a luz a una niña, la primera mujer, que fue casada con el primer hombre, hijo del sol y de la luna. La tierra fue creada como hogar para la pareja y sus descendientes matrilineales, los skidi-pawnee. Finalmente, la Estrella de la Mañana exigió a los hombres un sacrificio humano como retribución por sus esfuerzos (Murie 1913, 552; ver la versión del mito publicada por Dorsey 1906, 38-41).

El sacrificio pawnee no era un ritual que simplemente escenificaba esta historia cosmogónica; más bien se trataba de un evento sumamente complejo donde muchas relaciones, políticas y sexuales, entraban en juego (Fletcher 1902; Linton 1926; Weltfish 1977, 106-118; Wedel 1977; Murie 1981, 114-136; Del Chamberlain 1982, 60; Hall 1991). El andamio rectangular donde se ataba a la víctima femenina era un auténtico cosmograma que enfatizaba los contrastes temporales y espaciales, como día y noche, este y oeste, verano e invierno.

La forma de matar a la víctima era la siguiente: primero chamuscaban las axilas de la joven cautiva de guerra con antorchas ardientes, matándola con flechas y con un mazazo. Abrían el pecho de la muchacha y dejaban gotear la sangre sobre carne seca de bisonte (Linton 1926, 459; Murie 1981, 123). Según Schoolcraft (1953-1957, 3, 49), estos pedazos de carne luego eran exprimidos encima de los campos de maíz.

Podemos reconstruir un tipo de fractalización o puesta en abismo: la joven víctima era la representante del poniente y de la estrella vespertina, pero su pintura corporal, roja (oriente) y negra (poniente), aludía a los mencionados contrastes espacio-temporales. También de los dos postes verticales del andamio se afirmaba que representaban el día y la noche. Por otra parte, tanto los cuatro maderos de la escalera, como las esquinas del rectángulo representaban los puntos solsticiales, mismos que se asociaban con los cuatro animales aliados con la diosa de la estrella de la tarde, y con los cuatro pueblos principales de la confederación skidi que se turnaban el gobierno en intervalos de seis meses.

Los maderos de la escalera del andamio eran de cuatro diferentes árboles: álamo, negundo, olmo y sauce. En este mismo orden, correspondían a los pueblos blanco, rojo, negro y amarillo. El único madero horizontal, colocado por encima de la cabeza de la víctima, representaba al cielo. Por cierto, las cuatro maderas de los escalones eran los mismos que se usaban en la construcción de la choza (*earthlodge*) pawnee, además que correspondían a cuatro estrellas, que no han sido identificadas astronómicamente por los etnólogos. El álamo, la estrella blanca y el Suroeste, así como el negundo, la estrella roja y el Sureste correspondían al verano. El olmo, la estrella negra y el Noreste, así como el sauce, la estrella amarilla y el Noroeste correspondían al invierno (Fletcher 1902; Lévi-Strauss 1994, 205).

El simbolismo de las cuatro maderas parece haber sido de gran importancia para los skidi, sobre todo por la gran ceremonia de los cuatro postes durante la cual se confirmaba la unidad de la confederación skidi (Murie 1981, 107). Para el análisis del sacrificio

de flechamiento llama la atención que el andamio que representaba a la víctima y sus aliados, también representara al poniente y a los cuatro pueblos del centro. Al parecer, también el dualismo cosmológico de los skidi era de carácter asimétrico, de manera que el poniente abarcaba el centro. Esto es confirmado por el detalle de la pintura corporal de la víctima que se refería a ambos extremos del tiempo-espacio, siendo ella, en un principio, la representante de extremo poniente o noche. Además, es importante mencionar que las casas skidi siempre tenían la entrada orientada hacia el este, de tal manera que el sol saliente de los equinoccios alumbraba el altar de la estrella de la tarde, ubicado en el extremo poniente.

En un nivel de análisis, el rito de flechamiento repetía lo que sucedía en el equinoccio. Por otra parte, la actuación y los destinos de los protagonistas marcaban un contrapunto a la realidad política que se vivía en la confederación de los pueblos skidi. Los cuatro aliados de la diosa derrotada se asociaban con los cuatro pueblos centrales de la confederación, pero el mazo utilizado para el sacrificio se guardaba en el envoltorio sagrado de la estrella de la mañana (Linton 1926, 459). Esto significa que los ejecutores del sacrificio representaban al pueblo de esta estrella, que se ubicaba ‘atrás del monte’, en el oriente. Significativamente, se trata de uno de los pueblos periféricos de la confederación que no participaba en el mando. Dado que los gobernantes, aquí, se identifican con los derrotados y los dominados con los vencedores de la lucha cósmica, la ceremonia muestra las características de un ritual de inversión o de rebelión (Gluckman 1963).

Una fosa abajo del andamio representaba el jardín de la estrella de la tarde, ubicado en el poniente y considerado la fuente última de toda vida y fertilidad. Para la fiesta, la fosa se llenaba con carne de bisonte, misma que después del sacrificio se llevaba como una ofrenda a las milpas. La sangre de la víctima caía a las plantas de ‘su jardín’, que son la carne del principal animal de cacería y, a través de esta carne, la sangre caía también en las plantas de maíz.

Como muchos rituales de las Praderas, se establece un vínculo entre la cacería y la guerra, las actividades masculinas por excelencia, y la agricultura, practicada por las mujeres. Aparentemente, se buscaba demostrar que el éxito en la subsistencia agrícola dependía de las actividades de los hombres que conseguían las víctimas para el sacrificio. La enemiga sacrificada se convertía en una bendición o un agente que propiciaba el crecimiento de las plantas cultivadas.

El sacrificio de flechamiento, *tlacacaliztli* en náhuatl, es una de las analogías más conocidas entre el México antiguo, las Praderas y el Sureste. En Spiro, Oklahoma, se encontró evidencia arqueológica de la existencia de esta práctica en tiempos precolombinos: la copa de concha no. 165 encontrada en el montículo Craig muestra guerreros que disparan flechas a una figura humana amarrada a un rectángulo (Phillips y Brown 1978, lám. 165).

La tortura y el sacrificio de una víctima amarrada a un andamio o marco de madera fue documentado en grupos del Mississippi inferior, como los natchez y koroa del siglo XVII (Knowles 1940; Swanton 1910; 1911), pero las víctimas amarradas a un andamio

no siempre se mataban a flechazos. Los koroa amarraban a sus víctimas a una especie de cruz de San Andrés y las quemaban con fierros calientes. Después les quitaban la piel de la cara (Penicault en Swanton 1911, 331). Los natchez practicaron un sacrificio parecido, quitando primero el cuero cabelludo (*scalp*) de la víctima, amarrándola después a un marco rectangular y torturándole con cañas ardientes hasta que moría (Knowles 1940, 55; véase Swanton 1946, lám. 83).

Como hemos discutido en otra parte (Neurath 2008), muchos de los detalles del mito y del rito pawnee invitan a una comparación con el *tlacacaliztli* de los antiguos mexicanos. El mito de la lucha astral que dio origen al rito pawnee, recuerda, desde luego, las leyendas aztecas sobre Huitzilopochtli y mitos equivalentes sobre Mixcoatl y Quetzalcoatl. Todos estos héroes mesoamericanos luchan contra una fuerza numéricamente superior de enemigos, los 400 *huitznahua* o los 400 *mimixcoa*. Huitzilopochtli es una deidad solar, pero Mixcoatl y Quetzalcoatl representan a la estrella de la mañana; al igual que su contraparte skidi, todos ellos matan a sus parientes enemigos, entre los cuales destaca generalmente un personaje femenino, que es descuartizado (Huitzilopochtli contra Coyolxauhqui) o violado (Mixcoatl contra Chimalma) (Sahagún 1950-1982, 3, 4; Durán 1984, 2, 33; Tezozomoc 1987, 24; Lehmann 1938; Garibay 1985, 36f., 43, 113; Graulich 1974; 1981). Como lo demostró Graulich (1974; 1981; 1987), todos estos mitos de lucha cósmica deben considerarse ‘un tema con variaciones’.

Según lo que informa fray Diego de Durán, sin duda la fuente principal sobre el *tlacacaliztli*, este tipo de sacrificio se celebraba en la fiesta de la diosa del maíz, Chicome Coatl, durante la veintena XI, Ochpaniztli. De esta manera, se confirma la importancia de la pareja que es a la vez víctima del dios de la estrella de la mañana. Los tiradores se disfrazaban de Tlacuepan, Huitzilopochtli, el sol, Ixcotxauhqui y las “cuatro auroras” y “[...] tomaban sus arcos y flechas y luego sacaban los presos de guerra y cautivos, las manos extendidas y los pies abiertos, uno en un palo y otro en otro, atándolos a todos de aquella suerte muy fuertemente. Aquellos flecheros en hábito de estos dioses los flechaban a todos” (Durán 1984, I, 140). Como lo señala Graulich, las cuatro auroras representaban el sol, la luna, el fuego y las estrellas (1999, 117).

El sacrificio prehispánico de flechamiento mesoamericano es documentado por varias fuentes pictóricas, como la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Preuss y Mengin 1937) y los Códices *Becker I*, *Porfirio Díaz*, *Fernández Leal*, *Tudela*, *Vaticanus A* y *Zouche-Nuttall* (Broda 1970). Representaciones visuales del andamio con la presa amarrada también aparecen en muchos otros contextos, por ejemplo en los relieves del *atlaltl* de la colección del Museo Luigi Pigorini de Roma y en un *graffito* encontrado en Tikal (Taube 1988). Entre los tzotziles de Zinacantan existe todavía una forma del sacrificio por flechamiento – un ritual dedicado a San Sebastián (Bricker 1982). El objeto que representa al corazón del santo (*k'olitsyo*) se amarra entre dos palos verticales de madera, tal como lo muestra el *Códice Zouche-Nuttall* para el *tlacacaliztli*.

Durán establece una relación entre el sacrificio de flechamiento y el dios chichimeca de la caza: “los chalca no tenían otro modo de sacrificio; porque su dios era de la caza,

siempre sacrificaron con flechas” (1984, 2, 147). Los chichimecas (‘linajes de perro’) eran los cazadores por excelencia del Posclásico mesoamericano del Centro de México y Mixcoatl era su líder o ancestro legendario. El también dios patrón de lugares como Tlaxcala y Huexotzingo, frecuentemente lleva los rasgos iconográficos de Tlahuizcalpantecuhtli, ‘El Señor del Alba’, dios flechador de la estrella de la mañana. Mixcoatl, además, era considerado el inventor del fuego y el iniciador de la guerra ritual ‘florida’ para obtener víctimas para el sacrificio (Garibay 1985, 36-37; véase Davies 1977; Graulich 1974; 1987, 170; Broda 1991; Olivier 2015). El *tlacacaliztli* como rito dedicado a Mixcoatl o Tlahuizcalpantecuhtli correspondería muy bien a la concepción pawnee.

Los *Anales de Cuauhtitlán* (Lehmann 1938, 101-103) cuentan que el año 8 *tochtli*, durante el gobierno de Huemac, llegaron las Ixcuinaname –demonios femeninos huastecos– a Tula y flecharon allá (en el año 9 caña, veintena Izcalli) a dos de sus esposos, que eran cautivos de guerra obtenidos por ellas en la Huasteca. Ixcuina (probablemente ‘señora algodón’ en huasteco), era otro nombre de Tlazolteotl, deidad que los mexicas consideraban una huasteca, a la vez que se identificaba con Toci, la madre de Huitzilopochtli (Sullivan 1982).

En su interpretación del sacrificio de flechamiento, Preuss resalta las palabras que dicen las Ixcuinaname a sus esposos prisioneros al llegar al lugar conocido como Cuextecatli ichocayan, “donde lloran los huastecos”:

[...] mandaron llamar a los prisioneros que habían obtenido en la Huasteca y les dijeron: “Ahora los llevaremos a Tollan, con ustedes fertilizaremos la tierra, con ustedes organizaremos una fiesta. Puesto que nunca antes hombres han sido flechados. Nosotros haremos con esto el comienzo, los mataremos a flechazos” (Preuss 1929, 828).

En este pasaje de los *Anales* se puede observar que

[...] la expresión ‘con ustedes fertilizaremos la tierra’ (*amoca tlaltech tacizque*) es equiparada con las palabras ‘los mataremos a flechazos’. [...] se puede concluir que las diosas de la tierra tenían una relación de parentesco con sus víctimas, a pesar de que fueran ellas mismas quienes les trajeron la muerte (Preuss 1929, 828).

Aquí, nuevamente, estamos frente una situación que permite plantear la existencia de lo que se ha llamado ‘alteridad constituyente’, enemigos o víctimas de cacería que se identifican con parientes ‘afines’ (ver Olivier 2015).

Ya Preuss señaló que es común que los ritos sacrificiales mesoamericanos muestran ambivalencias de este tipo:

En vista de que las diosas de la tierra, la luna y el maíz de los *Anales* [*de Cuauhtitlán*] fertilizan la tierra con sus propios esposos, ellas mismas deben ser la tierra que es fertilizada. De hecho, la posición de los flechados en el andamio con los brazos y piernas extendidos es la misma que Sahagún atribuye a la diosa de la tierra Tlazolteotl, cuando ésta [es decir, su representante en la fiesta Ochpaniztli] se para al pie de la escalinata de la pirámide del dios solar Huitzilopochtli, concibe al dios del maíz y lo da a luz: “Ella se estira, estira los brazos y las piernas”. Los prisioneros, que deben fertilizar la tierra, no son entonces en modo alguno los que fertilizan, sino que son ellos mismos fertilizados por medio del flechamiento (Preuss 1929, 828-829).

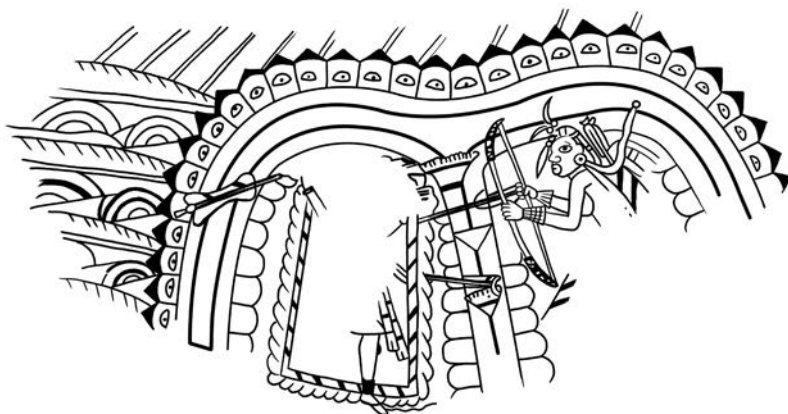


Figura 13. Copa 165 de Spiro, con posible escena de flechamiento ritual (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Phillips y Brown 1978, plate 165).

El pasaje de *Leyenda de los Soles* donde se relata cómo la diosa de la tierra literalmente fue cazada por Mixcoatl y obligada a desposarse con él (Lehmann 1938, 363-365), es una escena matrimonial inversa a la narrada en el caso de las Ixcuinanme. Pero, al parecer, también ahí existe una ambivalencia donde no siempre queda claro quién es el sacrificado y quién el sacrificador. Según Seler (1902-1923, 3), una representación en los murales de Mitla permite suponer que Chimalma, la esposa-presa del cazador Mixcoatl, también se identificaba con los venados bicéfalos que, en un episodio anterior de la *Leyenda*, son perseguidos por los *mimixcoa* Xiuhnel y Mimich y que, de noche, se transforman en mujeres antropófagas e invierten la cacería (Lehmann 1938, 358-361; Graulich 1987, 170-178).

En lo que se refiere al culto al planeta Venus, no sabemos si los skidi consideraban que las estrellas de la mañana y de la tarde eran dos aspectos de un mismo astro o no, pero queda claro que el antagonismo entre las estrellas de la Mañana y de la Tarde expresaba la relación entre el bisonte, como principal animal de cacería, e identificado con el ámbito masculino, por un lado, y la milpa y el ámbito femenino, por el otro. Los dioses de la estrella de la mañana y de la tarde formaron la primera familia de cazadores-guerreros y agricultoras: después de la subordinación de la diosa, se estableció una alianza y la cooperación con fundamento en la división sexual del trabajo. Sin embargo, más allá de la polaridad de géneros, el rito pawnee también establece una identificación entre la carne de bisonte y las plantas en el ‘jardín’ de la estrella de la tarde. La diosa de la agricultura, como víctima del sacrificio de flechamiento, se identificaba con la presa de la cacería, el bisonte. En resumen, se trata de una serie de identificaciones con un argumento de naturaleza circular: la dueña de la milpa es un bisonte y el bisonte es maíz.

La identificación de la carne del bisonte con el maíz, en un contexto de violencia ritual dirigida contra la representante de la agricultura, significa que la violencia de los cazadores o guerreros sirve para fertilizar la milpa – flechar a los búfalos o a los enemigos

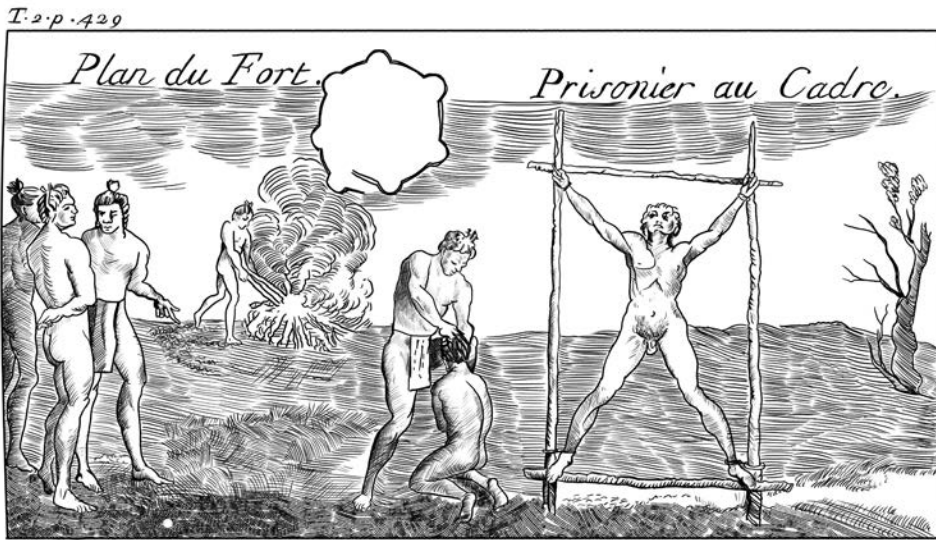


Figura 14. Prisionero amarrado en el andamio para el sacrificio humano natchez (redibujado por Acelo Ruiz Villanueva en base a Le Page du Pratz 1785).

provoca que la dueña de la milpa produzca maíz y ‘crea el mundo’. Sin duda, el carácter venusino de ambos protagonistas facilita estas series de identificaciones antagonistas o ‘condensaciones rituales’ (en el sentido de Severi 2007). El rito se realiza en un ámbito de inversión, donde la víctima representa el poder político. En la realidad extra-ritual, el cazador y su pueblo periférico deben subordinarse y respetar la estructura expresada por el cosmograma, en cuyo centro reside la diosa-bisonte que controla la fertilidad de los jardines.

La danza del Sol y el arte visionario

¿Y qué podemos decir sobre la complejidad ritual entre los antiguos pobladores del Alto Missouri? Algunos rituales de esta periferia de la región también están bastante bien documentados, en especial las ceremonias de iniciación que, genéricamente, se conocen como las ‘danzas del Sol’ y fueron practicadas por numerosos grupos de las Praderas. *O-kee-pa. A Religious Ceremony and Other Customs of the Mandan* del explorador y artista George Catlin es un clásico de la etnografía estadounidense temprana. En este libro, ilustrado por él mismo, Catlin presentó información muy detallada sobre los mandan del Alto Missouri, pero tan extraña para los lectores de sus época, que algunos lo tacharon de mentiroso y mitómano. Incluso Alexander von Humboldt tuvo que salir a la defensa de Catlin (John 2004, 616). Lo que nos interesa hoy en día es la complejidad ritual que se deja reconstruir a partir de las descripciones. El ritual es tan extraño, porque expresa las ambigüedades en la relación con los seres de la alteridad. Claramente,

estamos más allá de lo que se considera los límites de la cultura del Sureste, pero las etnografías suficientemente detalladas nos permiten entender la complejidad relacional de los rituales en tradiciones que habían sido por lo menos influenciadas por las antiguas civilizaciones de la Cuenca del Mississippi.

La ‘ceremonia de la Cabaña de Sacrificio’ (*Offering Lodge*) de los arapaho es otra de las variantes de este ritual que fue particularmente bien documentada (Dorsey 1903). Aquí el etnógrafo aclara que se escenifica el descenso del cielo a la tierra de una mujer y su niño por medio de una cuerda. Se trata de una mujer de origen terrestre que se casa con un astro pero, después de malas experiencias o debido a la nostalgia por el lugar de origen, abandona a su ‘marido-estrella’ para volver a la tierra. La cuerda resulta demasiado corta, así que la mujer no alcanza el suelo y permanece suspendida en el aire. Se cae a la tierra y únicamente su hijo sobrevive. Criado por una señora vieja, esposa de un monstruo acuático, el niño se convierte en un gran aniquilador de monstruos y, al final del mito, se convierte en la Estrella de la Mañana (Dorsey 1903, 212-228; véase Lévi-Strauss 1992b).

Al escenificar mitos de este tipo en los rituales de la danza del Sol, jóvenes guerreros de diferentes grupos de las Praderas perforan sus músculos pectorales y se suspenden desde un palo largo o del techo de una casa ceremonial, escenificando el descenso del héroe celeste. Permanecen colgados en el aire hasta que sus músculos se rompen. Aparentemente, se identifican con el héroe venusino que sobrevive la caída, pero también se sabe que no todos los jóvenes sobrevivieron este doloroso rito iniciático.

La relación ambigua con los dioses celestiales parece ser un tema central. Se usa una cuerda que ritualmente une cielo y tierra, pero ésta no es suficientemente larga y al final la conexión se rompe. Hay una paradoja ritual interesante: los jóvenes iniciantes se suspenden del techo de la casa ceremonial por medio de cuerdas para obtener visiones y establecer contacto con los dioses. Al mismo tiempo, en la lógica del mito escenificado, los iniciantes están suspendidos en el cielo, pero deben romper este vínculo con los seres celestiales. En un proceso que, nuevamente, podemos caracterizar como ‘condensación ritual’, simultáneamente se rompen y se establecen relaciones con los dioses.

Aparentemente, no todos los grupos que practicaban la danza del Sol relacionaban este rito con el mito del ‘marido estrella’, pero el elemento de las cuerdas que conectan el cielo y la tierra aparece en la iconografía del Complejo Ceremonial del Sureste, aunque no podemos saber exactamente de qué ritos se trata. En el pectoral 126 de Spiro, la cuerdas cuelgan de un elemento iconográfico que puede interpretarse como Sol, así que no solamente recuerdan representaciones mesoamericanas de cuerdas, sino pueden relacionarse con los rituales tipo Danza del Sol.

La fiesta O-kee-pa (‘Imitación’ [de los bisontes]) de los mandan es una variante muy elaborada de la danza del Sol, donde también se escenifican otros episodios de los mitos cosmogónicos, como la historia del primer hombre y el fin del diluvio. La casa ceremonial donde se realizaba la danza del Sol representaba también la montaña donde el adversario del Primer Hombre había encerrado a los bisontes para provocar que los

mandan se murieran de hambre. Una Danza de Bisonte representaba la liberación de los animales. Ocho jóvenes personificaban a bisontes específicos, que anteriormente debían haber sido aparecidos en visiones. Otros danzantes representaban a osos, lobos, antílopes, castores, águilas, cisnes y serpientes de cascabel, imitando los movimientos de todos estos animales. Un grupo grande de danzantes portaba pinturas corporales multicolores. Un personificador del ‘espíritu maligno’ o ‘loco’ Oxinhede trataba de perturbar la fiesta. Primero le daban ofrendas, pero al final era vencido por un grupo de mujeres. Le aventaban lodo, lo golpeaban, le quitaban su vara ritual fálica y lo llevaron afuera del pueblo, hacia la Pradera. Como recompensación, cada una de las mujeres podía tener sexo con un hombre de su elección (Catlin 1968 [1867]; Lévi-Strauss 1992b, 262, láms. 1-2; Gugel 2000, 220-223).

Las danzas del Sol son parte de un complejo macroregional de la búsqueda de visiones que, en diferentes formas, se practicaba en muchas partes de Norteamérica (Hultkrantz 1967; Walker 1991; Feest 1998). No solamente se buscaba un contacto efímero con seres no-humanos, o de la alteridad. Muchas veces, experiencias obtenidas se plasmaban en artefactos, como los *visionary skin paintings* que se realizaron sobre objetos de piel como escudos o *tipis* de las Praderas (Feest 1980, 53-54; 2000, 459) o sobre algunos abrigo de piel de los grupos del Subártico norteamericano (Lührmann 2000, 86). ¿Podrían algunos artefactos del Complejo Ceremonial del Sur entenderse como equivalentes de las pinturas visionarias de las Praderas? A diferencia de muchas otras regiones de las Américas, incluyendo el Amazonas (Descola 1996; Taylor 2003) y Mesoamérica (Miller y Schele 1986), la búsqueda de visiones (*vision quest*) no es una práctica bien documentada en el Sureste de Norteamérica, pero no deberíamos descartar su importancia. De hecho, la búsqueda para establecer contacto con seres de la alteridad y fijar estas experiencias en imágenes duraderas, podría ser una clave hasta ahora poco explorada para analizar la iconografía compleja y fantástica del Sureste. Más que con sistemas iconográficos codificados, la complejidad de las figuras podría relacionarse con la ambigüedad en las relaciones entre las personas y los seres de la alteridad que hemos discutido.

Referencias bibliográficas

- Acosta Saignes, Miguel.
1950 *Tlacaxipehualiztli. Un complejo mesoamericano entre los caribes*. Caracas: Instituto de Antropología y Geografía / Universidad Central, Facultad de Filosofía y Letras.
- Adair, James
1775 *THE HISTORY OF THE AMERICAN INDIANS; PARTICULARLY Those Nations adjoining to the MISSISSIPPI, EAST and WEST FLORIDA, GEORGIA, SOUTH and NORTH CAROLINA, and VIRGINIA: CONTAINING An ACCOUNT of their Origin, Language,*

Manners, Religious and Civil Customs, Laws, Form of Government, Punishments, Conduct in War and Domestic Life, their Habits, Diet, Agriculture, Manufactures, Diseases and Method of Cure, and other Particulars, sufficient to render it A COMPLETE INDIAN SYSTEM. WITH Observations on former Historians, the Conduct of our Colony Governors, Superintendents, Missionaries, &c. ALSO AN APPENDIX, CONTAINING A Description of the Floridas, and the Mississippi Lands, with their Productions—The Benefits of colonizing Georgiana, and civilizing the Indians—And the way to make all the Colonies more valuable to the Mother Country. With a new Map of the Country referred to in the History. London: Printed for Edward and Charles Dilly, in the Poultry.

Bahr, Donald, Joseph Giff y Manuel Javier

- 1979 "Piman songs on hunting." *Ethnomusicology* 23: 245-296. <https://www.jstor.org/stable/851464> (24.04.2019).

Barnes, Robert H., Daniel de Coppet y Robert J. Parkin (eds.)

- 1985 *Contexts and levels. Anthropological essays on hierarchy.* JASO Occasional Papers, 4. Oxford: JASO.

Bennett, John W.

- 1944 "Middle American influences on cultures of the southeastern United States." *Acta Americana* 2: 25-50.

Bloch, Maurice

- 1994 *Placing the dead. Tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar.* Prospect Heights: Waveland.

Branniff, Beatriz, Linda S. Cordell, María de la Luz Gutiérrez, Elisa Villapando y Marie-Areti Hers

- 2001 *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas.* México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

Bricker, Victoria Reifler

- 1982 *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Broda, Johanna

- 1970 "Tlacaxipehualiztli: A reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th century sources." *Revista Española de Antropología Americana* 5: 197-274.
- 1991 "The sacred landscape of Aztec calendar festival: Myth, nature, and society." En *To change place. Aztec ceremonial landscapes*, editado por David Carrasco, 74-120. Boulder: University of Colorado.

Brown, James A.

- 1975 "Spiro art and its mortuary context." En *Death and afterlife in pre-Columbian America*, editado por Elizabeth Benson, 1-32. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- 1989 "On style divisions of the Southeastern Ceremonial Complex." En *The Southeastern Ceremonial Complex: Artifacts and analysis, The Cottonlandia conference*, editado por Patricia Galloway, 183-204. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 1995 "Andean mortuary practices in perspective." En *Tombs for the living: Andean mortuary practices*, editado por Tom D. Dillehey, 391-403. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

- 2007 "On the identity of the birdman within Mississippian period art and iconography." En *Ancient objects and sacred realms. Interpretations of Mississippian iconography*, edited by F. Kent Riley III y James F. Garber, 56-106. Austin: University of Texas Press.
- Catlin, George
1968 [1867] *O-Kee-Pa. A religious ceremony and other customs of the Mandan*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Chateaubriand, François-René de
1801 *Atala, ou les amours de deux sauvages dans le desert*. Paris: Migneret/Librairie Dupont.
- Chipmann, Donald
1992 *Spanish Texas 1519-1821*. Austin: University of Texas Press.
- Clastres, Pierre
1987 *Society against the State: Essays in political anthropology*. New York: Zone Books.
- Códice Becker 1/II
1961 *Códice Becker 1/II*. Edición facsimilar. Códices Selecti, 4. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Códice Fernández Leal
1991 *Códice Fernández Leal*. México, D.F.: Ediciones Toledo / Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Códice Porfirio Díaz
1892 *Códice Porfirio Díaz*. Antigüedades de México. Homenaje a Cristóbal Colón. México, D.F.: Junta Colombina, Secretaría de Fomento.
- Códice Tudela
1980 *Códice Tudela*. Edición facsimilar. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Códice Vaticanus A
1979 *Códice Vaticanus A*. Edición facsimilar. Codices Selecti, 8. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Códice Zouche-Nuttall
1987 *Códice Zouche-Nuttall*. Edición facsimilar. Codices Selecti, 81. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Coyle, Philip E.
2002 *From flowers to ash. Náiyari history, politics, and violence*. Tucson: University of Arizona Press.
- Davies, Nigel
1977 "Mixcoat, man and god." En *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes: Congrès du Centenaire, Paris, 2-9 septembre 1976*, vol. 6, 19-26. Paris: Société des Américanistes.
- Del Chamberlain, Van
1982 *When the stars came down to earth: Cosmology of the Skidi Pawnee Indians of North America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Descola, Philippe
1996 *The spears of twilight: Life and death in the Amazon jungle*. New York: New Press.
2005 *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des Science Humaines. Paris: Éditions Gallimard.

- Dorsey, George A.
 1903 *The Arapaho sun dance field: The ceremony of the offering lodge*, Field Columbian Museum, Publication, 75, Anthropological Series, 4. Chicago: Field Columbian Museum. <<https://archive.org/details/arapahosundancec04dors>> (24.04.2019).
 1904 *Traditions of the Skidi Pawnee*. Boston: The American Folk-Lore Society.
 1906 *The Pawnee: Mythology*. Carnegie Institution of Washington, Publication, 21, Washington, D. C.: Carnegie Institution.
- Dumont, Louis
 1980 *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durán, Fray Diego de
 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vol. México, D.F.: Editorial Porrúa.
- Dye, David H.
 2004 "Art, ritual, and chiefly warfare in the Mississippian world." En *Hero, hawk, and open hands. American Indian art of the Ancient Midwest and South*, editado por Richard F. Townsend, 191-205. Chicago: Art Institute of Chicago /New Haven: Yale University Press.
 2007 "Ritual, medicine, and the war trophy iconographic theme in the Mississippian art." En *Ancient objects and sacred realms. Interpretations of Mississippian iconography*, edited by F. Kent Riley III y James F. Garber, 152-173. Austin: University of Texas Press.
- Earl, Timothy
 1987 "Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective." *Annual Review of Anthropology* 16: 279-308. <https://www.jstor.org/stable/2155873> (23.4.2019).
- Elvas, Gentleman of
 1933 *True Relation of the Hardships Suffered by Governor Fernando de Soto and Certain Portuguese Gentlemen during the Discovery of the Province of Florida*, editado por James Alexander Roberts, 2 volúmenes. DeLand: Florida Historical Society.
- Emerson, Thomas E.
 1989 "Water, serpents, and the underworld: An exploration into Cahokian symbolism. En *The southeastern ceremonial complex: Artifacts and analysis. The Cottonlandia conference*, editado por Patricia Galloway, 45-92. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Feest, Christian F.
 1980 *Native art of North America*. London: Thames and Hudson.
 1986 *Indians of northeastern North America*, Iconography of Religions, 10(7). Groningen: Institute of Religious Iconography, State University of Groningen / Leiden: J.E. Brill.
 1998 *Beseelte Welten. Die Religionen der Indianer Nordamerikas*. Kleine Bibliothek der Religionen. Freiburg: Herder.
 2000 *Kulturen der nordamerikanischen Indianer*. Köln: Könemann.
- Fletcher, Alice C.
 1902 "Star cult among the Pawnee – A preliminary report." *American Anthropologist* n.s. 4: 730-736. <https://doi.org/10.1525/aa.1902.4.4.02a00050>.
 1904 *The Hako: A Pawnee ceremony*. XXII Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 2. Washington, D. C., Smithsonian Institution. <https://archive.org/stream/hakopawneecer-00fletcher> (24.04.2019).

- Foster, Michael S. y Shirley Gorenstein (eds.)
2000 *Greater Mesoamerica. The archaeology of West and Northwest Mexico*. Salta Lake City: University of Utah Press.
- Fujigaki, Alejandro
2015 *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los varámuri y los mexicas*. Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Garcilaso de la Vega, Inca
1986 [1605] *La Florida del Inca*. Crónicas de América 22, Madrid, Historia 16.
- Garibay K., Ángel María
1985 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, D.F.: Editorial Porrúa.
- Gluckman, Max
1963 "Rituals of rebellion in South-East Africa". En *Order and rebellion in tribal Africa*, editado por Max Gluckman, 110-135. London: Cohen and West.
- Graulich, Michel
1974 "Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl." *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 211-354. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn11/157.pdf> (24.04.2019).
1981 "The metaphor of the day in ancient Mexican myth and ritual." *Current Anthropology* 22 (1): 45-60. <https://www.jstor.org/stable/2742416> (24.04.2019).
1987 *Mythes et rituels du mexique ancien prehispanique*. Academie Royal de belgique, Memoirs de la Classe de Lettres. Bruxelles: Palais des Académies.
1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (INI).
- Griffin, James B.
1966 "Mesoamerica and the eastern United States in prehistoric times." En *Handbook of Middle American Indians*, vol. 4, editado por Robert Wauchope, 111-131. Austin: University of Texas Press.
- Gugel, Liane
2000 "Prärie und Plains." En *Kulturen der nordamerikanischen Indianer*, editado por Christian F. Feest, 184-237. Köln: Könnemann.
- Halbmayer, Ernst
1998 *Kannibalistische Sonne, Schwiegervater Mond und die Yukpa*. Frankfurt a. M.: Brandes y Apsel.
- Hall, Robert L.
1991 "A Plains Indian perspective on Mexican cosmovision." En *Arqueoastronomía e etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, 557-574. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas (IIH).
- Hertz, Robert
1990 *La muerte. La mano derecha*. México, D.F. : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

- Hoffman, Walter J.
1896 *The Menomini Indians*. XIV Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington, D. C.: Smithsonian Institution. <<https://archive.org/details/menominiindians00hoff>> (24.04.2019).
- Howard, James H.
1968 *The Southeastern Ceremonial Complex and its interpretation*. Missouri Archaeological Society Memoir, 6. Columbia: Missouri Archaeological Society.
- Hudson, Charles
1976 *The southeastern Indians*. Knoxville: University of Tennessee Press.
1984 *Elements of southeastern Indian religion*. Iconography of Religions, 10(1). Groningen: Institute of Religious Iconography, State University of Groningen / Leiden: E.J. Brill.
1997 *Knights of Spain, warriors of the sun. Hernando de Soto and the South's ancient chiefdoms*. Athens: The University of Georgia Press.
- Hultkrantz, Åke
1967 *The religions of the American Indians*. Berkeley: University of California Press.
- Hyde, George
1951 *The Pawnee Indians*. University of Denver Press.
- John, Gareth E.
2004 "Benevolent imperialism: George Catlin and the practice of Jeffersonian geography." *Journal of Historical Geography* 30: 597–617.
- Kasprzycki, Sylvia
2000 "Sudeste." En *Culturas de los indios norteamericanos*, editado por Christian F. Feest, 148-183. Köln: Könnemann.
- Kelley, Charles J.
1952 "Some geographical and cultural factors involved in Mexican-Southeastern Contacts." En *XXIX Congreso Internacional de Americanistas, Chicago, 1949*, vol. 3, 139-144. Chicago: University of Chicago Press.
- Knowles, Nathaniel
1940 "The torture of captives by the Indians of eastern North America." *Proceedings of the American Philosophical Society* 82(2): 151-225. <http://ufdc.ufl.edu/UF00080546/00001> (24.04.2019).
- Krieger, Alex D.
1945 "An inquiry into supposed Mexican influences on a prehistoric 'cult' in the southern United States." *American Anthropologist* n.s. 47(4): 483-515. <https://doi.org/10.1525/aa.1945.47.4.02a00020>.
1953 "Recent developments in the problem of relationship between the Mexican Gulf Coast and eastern United States." En *Huastecos, totonacos y sus vecino*, editado por Ignacio Bernal y Eusebio Dávalos. *Revista mexicana de Estudios Antropológicos* 13: 497-518.
- Krickeberg, Walter
1961 *Las antiguas culturas mexicanas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Lankford, George E.
2004 "World on a string: Some cosmological components of the Southeastern Ceremonial Complex." En *Hero, hawk, and open hands. American Indian art of the ancient Midwest and South*, editado por Richard F. Townsend, 206-217. Chicago: Art Institute of Chicago /New Haven: Yale University Press.
- 2007a "Some cosmological motifs in the Southeastern Ceremonial Complex." En *Ancient objects and sacred realms. Interpretations of Mississippian iconography*, edited by F. Kent Riley III y James F. Garber, 8-38. Austin: University of Texas Press.
- 2007b "The Great Serpent in eastern North America." En *Ancient objects and sacred realms. Interpretations of Mississippian iconography*, edited by F. Kent Riley III y James F. Garber, 107-135. Austin: University of Texas Press.
- Le Page du Pratz, Antoine
1785 *Histoire de la Louisiane*, Paris: Chez de Bure
- Lehmann, Walter
1938 *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko*. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 1. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut – Preussischer Kulturbesitz. http://publications.iai.spk-berlin.de/receive/reposis-iai_mods_00000277 (24.04.2019).
- Lévi-Strauss, Claude
1992a *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- 1992b *El origen de las maneras de la mesa. Mitológicas III*. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- 1994 *El pensamiento salvaje*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Linton, Ralph
1926 "The origin of the Skidi Pawnee sacrifice of the Morning Star." *American Anthropologist* n.s.16: 457-466. <https://doi.org/10.1525/aa.1926.28.3.02a00010>.
- López Austin, Alfredo
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lührmann, Sonja
2000 "Subarktis." En *Culturas de los indios norteamericanos*, editado por Christian F. Feest, 70-103. Köln: Könnemann.
- MacNeish, Richard S
1948 "A preliminary report on coastal Tamaulipas, Mexico." *American Antiquity* 13(1): 1-15. <https://www.jstor.org/stable/275749> (24.04.2019).
- Matos Moctezuma, Eduardo
1987 "Symbolism of the Templo Mayor". En *The Aztec Templo Mayor*, editado por Elizabeth H. Boone, 185-209. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- Miller, Mary Ellen y Linda Schele
1986 *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya art*. Foet Worth: Kimbell Art Museum.
- Milner, George R.
2004 *The moundbuilders. Ancient peoples of eastern North America*. London: Thames and Hudson.
- Mooney, James
1992 [1891, 1900] *History, myths, and sacred formulas of the Cherokees*. Introducción de George Ellison. Asheville: Historical Images.

Murie, James R.

- 1913 "Pawnee Indian societies." *Anthropological Papers* 11. <http://digitallibrary.amnh.org/handle/2246/174> (24.04.2019).
- 1981 *Ceremonies of the Pawnee, Part I: The Skidi*, editado por Douglas R. Parks. Smithsonian Contributions to Anthropology, 27. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.

Neurath, Johannes

- 1991 "Spiro und der Südliche Zeremonielle Komplex aus der Sicht Mesoamerikas." Tesis de Maestría, Instituto de Etnología, Universidad de Viena. Manuscrito inédito.
- 1992 "Mesoamerica and the Southeastern Ceremonial Complex." *European Review of Native American Studies* 5 (1): 1-8.
- 1994 "El llamado complejo ceremonial del sureste y los posibles contactos entre Mesoamérica y la Cuenca del Mississippi." *Estudios de Cultura Náhuatl* 24: 315-350. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn24/439.pdf> (24.04.2019).
- 2002 *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- 2004 "El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio." *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1): 93-118. <https://journals.openedition.org/jsa/512> (24.04.2019).
- 2008 "La iconografía del Complejo Ceremonial del Sureste y el sacrificio de flechamiento pawnee: contribuciones analíticas desde la perspectiva mesoamericanista." En *Por los caminos del maíz. Mito, ritual y cosmovisión en la periferia septentrional de Mesoamérica*, editado por Johannes Neurath, 173-214. México, D.F.: Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica / CONACULTA.
- 2011 "Ambivalencias del poder y del don en el sistema político-ritual wixarika." En *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, editado por Federico Navarrete Linares y Berenice Alcántara Rojas, 117-143. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- 2016 "El sacrificio de un cuchillo de sacrificio." *Revista Anthropologia* 59 (1): 77-107. <https://www.researchgate.net/publication/305546342> (24.04.2019).

Nowotny, Karl A.

- 1961 *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften*. Monumenta Americana, III, Ibero-Amerikanische Bibliothek. Berlin: Gebr. Mann Verlag.

Núñez Cabeza de Vaca, Álvar

- 2005 [1542] *Naufraños y Comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe.

Olivier, Guilhem

- 2003 *Mockeries and metamorphoses of an Aztec god. Tezcatlipoca, "Lord of the Smoking Mirror"*. Boulder: University Press of Colorado.
- 2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas.

Phillips, Philip

- 1940 "Middle American influences on the archeology of the southeastern United States." En *The Maya and their neighbours*, editado por Clarence L. Hay et al., 349-367. New York: Appleton-Century.

- Phillips, Philip y James A. Brown
1978 *Pre-Colombian shell engravings from the Craig Mound at Spiro, Oklahoma*. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Philips, Philip, James A. Ford y James B. Griffin
1951 *Archaeological Survey of the Lower Mississippi Valley, 1940-47*. Papers of the Peabody Museum, 25. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Preuss, Konrad Theodor
1905a "Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko." *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerrunde* 87 (7): 136-140. https://www.digi-hub.de/viewer/image/DE-11-001832350/156/LOG_0159/ (24.04.2019).
1905b "Der Einfluss der Natur auf die Religionen in Mexiko und den Vereinigten Staaten." *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin* 5: 361-466.
1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*. Leipzig: B. G. Teubner.
1929 "Das Frühlingsfest im Alten Mexiko und bei den Mandan Indianern der Vereinigten Staaten von Nordamerika." En: *Donum Natalicum Schrijnen. Verzameling van opstellen door oud-leerlingen en bevriende vakgenooten opgedragen aan Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen bij gelegenheid van zijn zestigsten verjaardag 3 Mei 1929*, 825-837. Chartres: Imprimerie Durand.
- Preuss, Konrad Theodor y Ernst Mengin (eds.)
1937 *Historia Tolteca-Chichimeca*. Baessler Archiv, Beiheft 9. Berlin: Reimer.
- Radin, Paul
1923 *The Winnebago Tribe*. XXXVII Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
- Reilly, F. Kent III y James F. Garber (eds.)
2007 *Ancient objects and sacred realms. Interpretations of Mississippian iconography*. Austin: University of Texas Press.
- Sahagún, fray Bernardino de
1950-1982 *Florentine Codex - General History of the Things of New Spain*, editado por J. O. Anderson y C. E. Dibble. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- Sahlins, Marshall David
1985 "The stranger-king; or, Dumézil among the Fijians." En *Islands of History*, editado por Marshall David Sahlins, 73-103. Chicago: University of Chicago Press.
2008 "The stranger-king, or elementary forms of the politics of life." *Indonesia and the Malay World* 36 (105): 177-199.
- Schoolcraft, Henry R.
1853-1857 *Information respecting the history, condition and prospects of the Indian tribes of the United States*, 6 volúmenes. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co.
- Seler, Eduard
1902-1923 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, editado por Caecilie Seler-Sachs, 5 volúmenes. Berlín. A. Asher.

- Severi, Carlo
2007 *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Éditions Rue d'Ulm / Musée du Quai Branly.
- Silverberg, Robert
1968 *Moundbuildes of Ancient America. The archeology of a myth*. Greenwich: New York Graphic Society.
- Steponaitis, Vincas P.
1986 "Prehistoric archaeology in the southeastern United States, 1970-1985." *Annual Review of Anthropology* 15: 363-404.
- Strong, John A.
1989 "The Mississippian bird-man theme in cross-cultural perspective." En *The Southeastern Ceremoial Complex: Artifacts and analysis. The Cottonlandia conference*, editado por Patricia Galloway, 205-210. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Sturtevant, Wiliam C.
1979 "Tribe and State in the sixteenth and the twentieth centuries." En *The development of political organization in Native North America*. Proceedings of the American Ethnological Society, editado por Elisabeth Tooker, 3-16. Washington, D. C.: American Ethnological Society
- Sullivan, Thelma
1982 "Tlazolteotl-Ixcuina: The great spinner and weaver." En *The art and iconography of late Post-Classic Central Mexico*, editado por Elizabeth P. Benson, 7-36. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Swanton, John R.
1910 "Sacrifice." En *Handbook of the Indians North of Mexico*, , vol. 2., editado por Frederick W. Hodge. Washington, D. C.: Smithsonian Institution, 402-407.
1911 *Indian tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico*. Bullentin 73, Bureau of American Ethnology. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
1928 "Religious beliefs and medical practices of the Creek Indians", *42nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 473-672. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
1942 *Source material on the history and ethnology of the Caddo Indians*. Bulletin 132, Bureau of American Ethnology. Washington, D.C Smithsonian Institution.
1946 *The Indians of the southeastern United States*. Bullentin 137, Bureau of American Ethnology. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
- Taube, Karl A.
1988 "A Study of Classic Maya scaffold sacrifice." En *Maya iconography*, editado por Elizabeth P. Benson y Gillett G. Griffin, 330-351. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Anne-Christine
2003 "Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro." *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 165: 223-248. <https://journals.openedition.org/lhomme/204> (24.04.2019).
2006 "Devenir jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie." *Cahiers d'anthropologie sociale* 2: 67-84.
- Tezozomoc, Hernando Alvarado
1987 *Crónica Mexicana anotada por Manuel Orozco y Berra, Códice Ramírez. Manuscrito del siglo XVI*. México, D.F.: Editorial Porrúa.

- Tooker, Elisabeth
1971 "Clans and moieties in North America." *Current Anthropology* 13 (3): 357-376. <https://www.jstor.org/stable/2741049> (24.04.2019).
- Townsend, Richard F. (ed.)
2004 *Hero, hawk, and open hands. American Indian art of the ancient Midwest and South*. Chicago: Art Institute of Chicago /New Haven: Yale University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1992 *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Walker, James E.
1991 *Lakota belief and ritual*, editado por Raymond J. DeMallie y Elaine A. Jahner. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Waring, Antonio
1968 "The Southern Cult and Muskogean ceremonial." En *The Waring Papers. The Collected Works of Antonio J. Waring*, editado por Stephen Williams, 30-69. Cambridge: Peabody Museum.
- Waring, Antonio y Preston Holder
1945 "A Prehistoric ceremonial complex in the southeastern United States." *American Anthropologist* n.s. 47(1): 1-34. <<https://doi.org/10.1525/aa.1945.47.1.02a00020>>.
- Waselkov, Gregory A y Kathryn H. Braund (eds.)
2002 *William Bartram and the southeastern Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wedel, Waldo R.
1977 "Native astronomy and the Plains Caddoans." En *Native American Astronomy*, editado por Anthony F. Aveni, 131-145. Austin: University of Texas Press.
- Weltfish, Gene
1977 *The lost universe. Pawnee life and culture*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Will, George F. y George E. Hyde
2002 [1917] *Corn among the Indians of the Upper Missouri*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wissler, Clark y H. J. Spinden
1916 "The Pawnee human sacrifice to the Morning Star." *American Museum Journal* 16: 49-55.